

I frammenti di Ammonio Sacca

di Traduzione di Francesco Lamendola - 15/11/2007

Fonte: Arianna Editrice

IN NEMESIO, PRISCIANO, IEROCLE

Traduzione dal latino di Francesco Lamendola

N. B. Questa è la prima traduzione in lingua italiana dei frammenti di Nemessio, Prisciano e Ierocle relativi all'insegnamento del filosofo neoplatonico Ammonio Sacca (nato nel 175 e morto nel 242 d. C.), colui che è considerato il fondatore del neoplatonismo e che ebbe fra i suoi discepoli lo stesso Plotino, l'autore delle "Enneadi".

Riportiamo dalla "Enciclopedia Garzanti di Filosofia": "Affidò la sua dottrina esclusivamente all'insegnamento orale; insegnò ad Atene ed ebbe come discepoli Plotino, Cassio Longino e Origene (che non va confuso con l'omonimo scrittore cristiano). Il suo pensiero, in cui confluirono i contributi più stimolanti delle filosofie anteriori (Platone in primo luogo, e poi Aristotele) seguiva un'ispirazione mistico-religiosa; perciò fu detto 'l'istruito da Dio'".

Quel che i testi di filosofia occidentali generalmente non dicono è che Ammonio, imbevuto di cultura asiatica e particolarmente indiana, costituisce un esemplare anello di congiunzione fra il sapere d'Oriente e quello d'Occidente; anzi non è affatto escluso che "Sacca" stia per "Sakya", indicando in lui un membro dello stesso clan cui era appartenuto anche Gotama Buddha.

La presente traduzione di F. Lamendola è stata eseguita non sugli originali greci ma su una versione latina di Nemessio dello studioso Alfano, vissuto nel XII secolo; su una traduzione anonima di Prisciano del VI o VII secolo; e su una traduzione di Ierocle da Fozio, eseguita da Gyraldus nel XVII secolo. Si tratta della prima versione di tali testi mai fatta nella nostra lingua.

a) NEMESIO

(Fonte originale (greca). *La natura dell'uomo*. Traduzione latina di Alfano, XII secolo).

Fragmentum I.

In realtà, se si dicesse che contro queste idee devono essere avanzate tutte le obiezioni (possibili), sarebbe necessario fare un (lungo) discorso. Ma in generale, contro coloro i quali sostengono che l'anima è un corpo, bastino le cose dette da Ammonio, maestro di Plotino e di Numenio il pitagorico. Ma eccole: "I corpi, per propria natura, possono cambiare e trasformarsi ed essere divisi in parti più piccole e distrutti completamente, e a nessuno, che permanga in se stesso indissolubile,

manca qualche cosa che costituisca o trasporti o, per così dire, racchiuda e contenga ciò che chiamiamo anima.

Se allora l'anima è un corpo, sebbene sottilissimo, che cosa mai sarà ciò che esso contiene? Infatti è stato dimostrato che ogni corpo è privo di contenuto e così pure del dissimile, finché giungiamo a postulare l'esistenza di un'essenza incorporea. Poiché se si dicesse, come fanno gli stoici, che l'anima è un vigoroso movimento intorno ai corpi, che si svolge verso l'interno e verso l'esterno: che quando si produce verso l'esterno determina le qualità e le quantità, quando invece verso l'interno determina l'unione e le essenze, si deve chiedere loro, poiché ogni moto si origina da qualche forza, quale forza sia quella da cui ha origine l'anima, e in che cosa consista.

Se dunque la forza è una qualche materia, parimenti torniamo a domandarne la causa. Poiché se non è materia, ma solo "qualche cosa di materiale", certamente sarà un'altra cosa, questo qualcosa, rispetto alla materia. D'altra parte, ciò che partecipa della materia è detto materiato. Che cosa sarà allora ciò che partecipa della materia: forse un'identica cosa della materia, oppure un qualcosa di immateriale? Perché se non è materia, sarà per forza immateriale. Se dunque immateriale, allora non è un corpo: infatti ogni corpo è materiale. Poiché se si dicesse che i corpi hanno tre dimensioni, e l'anima fosse dunque diffusa per tutto il corpo nelle tre dimensioni e che, perciò, farebbe tutt'uno col corpo, risponderemo che ciascun corpo è rappresentabile secondo tre dimensioni, ma che non tutto ciò che si estende in tre dimensioni è un corpo. E infatti la posizione e la qualità, esistenze incorporee in se stesse, in quanto accidenti si possono quantificare e descrivere quantitativamente. Similmente l'anima, di per se stessa, si presenta priva di dimensioni, ma secondo l'accidente (unita, cioè, ad un corpo) in cui è esistente nelle tre dimensioni, sarà scorta essa stessa nelle tre dimensioni. Di più: ciascun corpo, se è mosso da un agente esterno, sarà inanimato. Se, al contrario, è mosso da un agente interno, vuol dire che è animato. Ma è contraddittorio affermare che l'anima è sia animata sia inanimata. Dunque l'anima non è un corpo. Di più: se l'anima viene nutrita, viene nutrita in maniera immateriale: e infatti la nutre il sapere. Ma nessun corpo viene nutrito in maniera incorporea. Dunque, l'anima non è un corpo: Senocrate giunse a questa conclusione. Se poi non viene nutrita al modo in cui viene nutrito ogni corpo animale, vuol dire che l'anima, appunto, non è un corpo.

E queste cose siano dette in generale contro coloro che identificano l'anima con il corpo (AMMONIO, in NEMESIO, *De natura hominis*, traduzione latina di Alfano, c. 2, 7-15).

Fragmentum II.

Ora rispondiamo alla domanda in che modo si realizzi l'unione dell'anima e del corpo inanimato. La soluzione a questo interrogativo è cosa difficile. Ma se l'uomo consiste non solo di anima e di corpo, ma anche dell'intelletto, sarà ancora più difficile.

Infatti, nell'esistenza, tutte le cose armoniose si uniscono completamente in un'unica sostanza. Senza dubbio tutte le cose sono soggette al cambiamento e non permangono, com'erano prima, nei singoli elementi che le formavano. Poiché da quando sono state unite, divengono altro da ciò che erano state prima. In che modo, allora, il corpo unito all'anima continua ad essere il medesimo corpo; oppure in che modo l'anima, esistente e sostanziale in se stessa, viene unita al corpo e diventa parte di un essere vivente, conservando però la propria essenza imperturbata e incorrotta? Infatti è necessario o che si uniscano l'anima e il corpo, trasformandosi e corrompendosi entrambi gli elementi, o che si uniscano a causa delle predette discordanze, collocandosi poi come parti estese in una superficie, o come parti misurabili sottoposte a una misura: ovvero mescolandosi come il vino nell'acqua. Ma che l'anima non possa trovare luogo nel corpo, è stato già dimostrato nel discorso sull'anima. Infatti se l'anima fosse a contatto con il corpo, sarebbe animata solo quella parte del corpo che si trovasse più vicina all'anima, mentre la parte che non fosse a contatto con l'anima risulterebbe inanimata: il che è assurdo. Quindi non si può dire che l'anima è unita al corpo per contatto, come si possono unire il legno, il ferro e così via.

(Resta da vedere se sia possibile l'unione per miscela). Ma la miscela di vino e acqua corrompe l'uno e l'altra. Nella miscela, infatti, l'acqua non è più acqua pura né il vino è più puro vino. E una tale miscela di elementi diversi presenta un gravissimo inconveniente a causa della sottigliezza dei legami. Appare evidente, infatti, che i componenti (come l'acqua e il vino), a loro volta, si possono - volendo - separare. Per esempio, una spugna inzuppata nell'olio manda fuori acqua pura, proprio come fa il papiro. D'altra parte, separare materialmente in modo perfetto gli elementi di un composto è del tutto impossibile. Se, dunque, l'uomo non è né unione sostanziale del corpo con l'anima, né contrasto, né miscela con essa, per qual motivo si dice che l'uomo è un essere vivente? Platone, da parete sua, poiché non ammette discordanza, sostiene che l'essere vivente è formato di anima e di corpo, ma che l'anima si serve del corpo così come il corpo è la veste dell'anima. Ma questa concezione presenta un certo grado di discordanza. In che modo, infatti, l'uomo può essere una unità, se il corpo è la veste dell'anima? Evidentemente, la veste non è la stessa cosa di ciò che viene vestito. Ammonio, secondo Plotino, in verità risolve la questione nei seguenti termini:

"Gli intelligibili hanno una tal natura, da permettere loro di unirsi alle sostanze che sono suscettibili di riceverli, in modo tale che la loro unione sia così intima da apparire molto simile a quella che si verifica fra due sostanze che, nell'unirsi, si corrompono per dar luogo a una nuova sostanza (nella cosiddetta "unione sostanziale") e, allo stesso tempo, in modo da restare distinti e incorruttibili, sull'esempio di ciò che avviene nell'unione per contatto ("ad adiacentia"). Nell'unione sostanziale che avviene tra due sostanze corporee, gli elementi cambiano natura e si trasformano in un altro corpo: così gli elementi si convertono in sangue, il sangue in carne e nelle altre parti del corpo. Ma quando si tratta di intelligibili, avviene bensì l'unione, ma a questa non segue la trasformazione. Infatti è contro la natura stessa dell'intelligibile il potersi corrompere secondo l'essenza; esso, al contrario, deve o continuare a persistere nella sua natura originaria, oppure precipitare nel nulla e cessare di esistere.

Tuttavia bisogna scartare quest'ultima possibilità, perché altrimenti l'intelligibile non sarebbe un principio immortale. Se perciò l'anima, che è la vita stessa, subisse alterazioni nell'unirsi col corpo, allora sarebbe qualche cosa d'altro né sarebbe più vita. E allora, che cosa essa darebbe al corpo, se non gli desse la vita? Dunque l'anima, unendosi al corpo, non diventa qualche cosa d'altro, diverso da sé medesima, e non si corrompe."

Una volta chiarito che gli intelligibili non possono soggiacere a mutamenti in quanto alle loro essenze, ne consegue che, nell'unirsi, non possono corrompersi. Dunque l'anima si unisce al corpo senza confondersi con esso. Che si unisca, è provato dalla simpatia che unisce l'anima e il corpo ("compassio"). Essa fa sì che il composto umano si dimostri a se stesso come un solo e identico essere. Che l'anima permanga distinta, poi, dal corpo al quale è unita, si fa evidente nel sonno, nel quale si separa in qualche modo da esso, divenuto simile a un cadavere e, in un certo senso, l'abbandona, conservandogli solo il soffio della vita affinché non perisca del tutto, mentre essa dà prova di rimanere attiva col divinare il futuro e avvicinandosi alle sostanze intelligibili. E la stessa cosa avviene allorché l'anima in sé considera qualcuna delle sostanze intelligibili. Allora, infatti, come affermano certuni, si separa dal corpo e ritorna in se stessa, per elevarsi fino agli esseri che sono tali per eccellenza. L'anima essendo incorporea, si diffonde dappertutto come le sostanze corruttibili, e al tempo stesso rimane incorrotta e imperturbata e conserva la propria essenza; e, in forza della vita che è in essa, trasforma sostanzialmente la vita degli esseri cui si unisce, mentre essi - al contrario - non possono trasformare la sua.

Come il Sole, infatti, con la sua sola presenza muta l'aria in luce, rendendola luminosa, e la luce si unisce all'aria e vi si diffonde restandone, tuttavia, distinta; allo stesso modo l'anima si unisce al corpo rimanendo, però, in tutto distinta da esso. In una sola cosa l'anima differisce dall'esempio del Sole: che il Sole, essendo un oggetto corporeo e circoscritto nello spazio, non si può trovare dappertutto dove si trova la sua luce, allo stesso modo del fuoco. Il fuoco, infatti, si trova in un luogo ben circoscritto, come nel legno e nella lucerna. L'anima, invece, essendo incorporea e non circoscritta entro un luogo preciso, si diffonde per tutto il corpo con la sua luce, e non resta alcuna parte del corpo da essa illuminata, dove non sia tutta presente. L'anima si unisce al corpo, ma

domina il corpo; né si trova nel corpo come in un vaso o in un otre, ma piuttosto il corpo si trova in essa che, per nulla impacciata, rimane presente a se stessa. I corpi, infatti, non possono essere di alcun ostacolo agli intelligibili. Essi si diffondono per tutti i corpi e si radicano e si espandono in modo tale, che ogni luogo del corpo ne è penetrato. Infatti gli intelligibili si trovano in luoghi intelligibili, e cioè o in se stessi, o nelle sostanze intelligibili (poste al di sopra di essi, cioè in Dio), cosicché l'anima talvolta si trova in se stessa, ad esempio quando ragiona, e talvolta nell'intelligenza assoluta, quando vi perviene con la contemplazione e l'intuizione immediata. Dunque, allorché si dice che l'anima è in un corpo non s'intende affatto dire che vi sia come in un luogo, ma piuttosto che col corpo coesiste ed è presente, alla stessa maniera che si dice Dio essere in noi. E cioè coesiste col corpo ma non corporalmente, né materialmente, né fisicamente, né localmente: ma al pari dell'amante, che è legato alla sua amata in forza di rapporti di affetto e simpatia. Infatti, l'anima essendo una sostanza senza grandezza né volume né parti, non può essere chiusa e circoscritta in una qualsiasi parte dello spazio. In qual luogo, infatti, potrà essere circoscritto ciò che è totalmente privo di parti? Il luogo, per definizione, esiste inseparabilmente dagli oggetti corporei che contiene. Il luogo è appunto il limite di ciò che contiene, in quanto contiene ciò che è contenuto. Pertanto, se qualcuno dicesse: "Allora la mia anima è ad Alessandria e a Roma e in ogni luogo", direbbe sempre un luogo determinato. Infatti, sia l'espressione "ad Alessandria" sia, in generale, le parole "qui" e "là" indicano sempre e solo un luogo preciso. Invece l'anima non si trova affatto in un luogo fisico, ma si deve soltanto dire che si trova in tale o talaltro rapporto di coesistenza con il corpo.

Così, quando un intelligibile si mette in rapporto con un luogo determinato, noi designiamo questo rapporto di coesistenza dicendo, abitualmente, che quella sostanza (o l'anima) è in quel certo luogo perché lì essa manifesta il suo agire, ma ciò è detto impropriamente, perché confondiamo il luogo con la sua maniera di essere e con la sua attività. Infatti, quando sarebbe necessario dire: "Questa sostanza intelligibile manifesta la sua attività in quel luogo", diciamo invece, sbrigativamente ed impropriamente: "Essa è lì".

b) PRISCIANO

(Traduzione latina anonima del VI-VII secolo circa: *Solutiones eorum de quibus dubitant vit. Chosroes, Persarum rex*).

Fragmentum III.

Sull'anima, e specialmente sull'anima umana.

In primo luogo: quale è la natura dell'anima, ed è sempre la stessa in tutti i corpi, o è differente? E la diversità nelle forme dei corpi di tutti gli esseri viventi si rispecchia in una differenza delle anime; oppure, al contrario, è la diversità dell'anima che corrisponde alla diversità dei corpi? Se, infatti, l'anima fosse unica, e specialmente quella umana, sembra che un'unica forma sarebbe prodotta da ciascun genere d'individui; tuttavia ciascun individuo presenta qualche differenza rispetto agli altri, e non vi sono individui perfettamente simili tra loro. È quindi necessario capire quale sia la causa che produce la diversità delle anime. Se, infatti, il corpo modella l'anima, ed è per questo che ciascun'anima differisce dall'altra, ecco che il corpo sembrerebbe dominare sull'anima; se, invece, l'anima modella il corpo e la differenza delle forme procede dalla stessa causa, sarà evidente che è l'anima a modellare il corpo. Ma se poi, a causa di una mescolanza, il corpo e l'anima si modellano reciprocamente, è evidente che la miscela sarà la migliore per entrambi, e resta piuttosto da vedere che genere di miscela sia e in quale maniera si mescolino l'anima e il corpo.

Premesso ciò, occorre per prima cosa indagare sulla natura dell'anima, se consista in qualche essenza e se sussista in se stessa, senza bisogno di qualche cosa d'altro (ossia il corpo); e, se ciò sarà

dimostrato, se sia anche incorporea, semplice, indivisibile e indissolubile, nonché omogenea. Queste cose sono necessariamente interdipendenti: la sua immortalità, la sua incorruttibilità, la sua indistruttibilità e la sua separatezza dai corpi. Oppure dobbiamo vedere se, nell'anima, si trovino caratteristiche opposte a quelle che abbiamo ora elencato.

Fragmentum IV.

Se l'anima sia un'essenza o un accidente.

Ora, per arrivare a comprendere antiche e autorevoli dottrine, è necessaria una disposizione di spirito adeguata: nessuna via puramente razionale è sufficiente a penetrare il mistero dell'anima razionale, che è un'essenza incorporea, incorruttibile e distinta dal corpo, al quale è senza dubbio congiunta secondo natura. D'altronde, essendo stato esortato spesso dagli amici a chiarire tali problemi, è intanto necessario dimostrare che l'anima è un'essenza sussistente per se stessa. Se, infatti, è proprio dell'essenza sussistere di per sé, anzi sussistere indivisibile e separata (dal corpo), allora sarà per ciò stesso priva di quantità, ma capace - grazie alla sua mobilità - di accogliere qualità contrarie. Così come i corpi sono ricettivi del bianco e del nero, della salute e della malattia, e in genere accolgono tutte le qualità opposte, alternatamente; allo stesso modo l'anima è ricettiva delle qualità contrarie, per esempio la giustizia e l'intemperanza, la prudenza e l'imprudenza e, per parlare francamente, la virtù e la malizia. Si dimostra così chiaramente che l'anima, capace di mutare da una qualità a quella opposta e di riceverle tutte senza mutare in se stessa, è una essenza, che sussiste di per sé e non si identifica con alcuna qualità. Se, infatti, fosse una "qualità", non sussisterebbe per se stessa, ma soltanto nelle essenze; ma non potrebbe essere una "qualità", dal momento che accoglie qualità contrarie e, se fosse una qualità, non potrebbe sussistere, prima, di per se stessa. Allora, il fatto che è ricettiva dei contrari suggerisce che l'anima è una essenza; questo, infatti, è proprio dell'essenza indivisibile: non tollerare in se stessa aumento o diminuzione.

Per questo, dunque, brevemente e per molte altre ragioni, è dimostrato che l'anima razionale è una qualche essenza sussistente per se stessa. Da ciò, inoltre, è dimostrato che l'anima è incorporea e immateriale.

Fragmentum V.

Del perché l'anima sia incorporea.

Dato che l'anima possa dirsi corporea, potrebbe unirsi al corpo in tre modi: o per giustapposizione di parti, o per miscela o per aggregazione. Ma se si sovrapponesse al corpo, nel senso di un contatto tra due superfici, forse il corpo non potrebbe risultare animato in tutte le sue parti: infatti è impossibile sovrapporre la totalità di un corpo all'intera superficie di un altro corpo. L'anima, dunque, non si può sovrapporre a un corpo nella sua interezza, e ciò dimostra che essa non è di natura corporea. Seconda ipotesi: che l'anima si unisca al corpo per miscela. Ma, se così fosse, l'anima non sarebbe indivisibile, ma un qualche cosa di divisibile e distruttibile per natura: ma è necessario che l'anima sia una unità (per fare del vivente un essere strettamente unitario): dunque non vi è miscela e l'anima risulta, ancora, incorporea. Terza possibilità: che l'anima si unisca al corpo per aggregazione dei due elementi di un composto, l'essere vivente. Ora, se così fosse, i due corpi si penetrerebbero l'un l'altro, interamente; ma ciò è impossibile: due corpi, infatti, sarebbero diventati un corpo solo.

Perciò l'anima non si sovrappone al corpo, né si mescola ad esso né, infine, vi si aggrega: è necessario, dunque, che non sia un corpo: è proprio soltanto di una sostanza incorporea penetrare in ogni sua parte una sostanza corporea.

Fragmentum VI.

Perché l'anima sia separata dal corpo e rivolta verso se stessa.

Con tutto ciò abbiamo dimostrato che l'anima è di natura incorporea.

Qualcuno, però, dal fatto che anche l'anima irrazionale penetra interamente il corpo - ciò che vien definito *entelechia* - solleva obiezioni (a quanto detto) perché osserva che l'anima irrazionale trasmette la vita a tutto il corpo e ne provoca il movimento. Ma se, allo stesso tempo, egli sa distinguere il concetto di anima *separata* da quello di *non separata*, e comprende come l'anima irrazionale non possa esistere senza il corpo né operare per se stessa, cioè senza il corpo, allora egli è portato a concepirla come una certa virtù o spirito che somministra al corpo le sue necessità, ovvero come calore *connaturale*, come alcuni lo chiamano, che provvede al moto del corpo, al suo nutrimento e al suo accrescimento.

L'anima razionale, in verità, diciamo che è *separata*: perché, certamente, se è stato dimostrato che le essenze sono incorporee, come abbiamo fatto in precedenza, e se l'anima è in grado di svolgere operazioni che nulla hanno di corporeo, ne deduciamo la natura separata dell'essenza dell'anima.

Se, infatti, la virtù è propria dell'anima razionale, per mezzo di essa la parte irrazionale sarà dominata e signoreggiata; è proprio di essa, d'altra parte, mostrarsi amante delle verità divine e degli intelligibili. Sono questi gli oggetti che formano i degni interessi dei filosofi, sia quanto alla speculazione, sia quanto alla condotta. *Filosofare, infatti, non è altro che condurre una vita pura e incontaminata dalla materia, e avere consapevolezza reale delle cose che sono vere.* D'altra parte sapere quali essi siano, prima di conoscere la propria reale natura, è cosa impossibile: al contrario, è indispensabile conoscere se stessi, avere familiarità con la propria natura incorporea.

Infatti, nessun corpo è abituato a conoscere se stesso né a rivolgersi completamente verso se stesso; ma ogni conoscente è rivolto al conoscibile e perciò, quando conosce se stesso, rivolge a se stesso le proprie operazioni cognitive: è chiaro, pertanto, che l'essenza dev'essere separata da quelle cose da cui bramiamo purificarci. In che modo, infatti, l'anima avrebbe la virtù di purificare dalle passioni corporali, se la sua essenza fosse collocata proprio nel corpo? Nessuna purificazione potrà essere possibile, finché non sia eliminata l'ignoranza di coloro che, contro natura, sono estranei a se stessi. Se, dunque, colui che si dedica alla filosofia, scioglie l'anima dai legami del corpo, è chiaro che, secondo natura, bisogna estraniarsi dal corpo. A coloro che non sanno separarsi dalla materia, infatti, sarà impossibile divenire liberi dalle passioni della materia: nessuno, infatti, può compiere un'attività che sia migliore della propria essenza.

Da entrambe queste considerazioni (per conservare la propria natura bisogna che l'anima si "separi" dal corpo, e la filosofia è il mezzo per realizzare ciò) risulta chiaro perché bisogna filosofare; e che la nostra essenza sia incorporea, è reso manifesto dal fatto che sappiamo segregarci rispetto alla materia. Siamo dunque di natura immateriale quanto alla facoltà di conoscere, e separati dalla materia corporea quanto alla virtù: per entrambe le cose, si può dire che abbiamo un'anima vivente di vita incorporea e separata dai corpi.

Riassumendo. Grazie alla filosofia, l'anima arriva a conoscere se stessa e la realtà precedente alla sua separazione dal corpo, ciascuna conosce la propria essenza quando è separata dal corpo; di per sé, appunto, il conoscere è un atto incorporeo.

Dunque, l'anima dedita alla filosofia è incorporea e separata dal corpo e, di conseguenza, non si distrugge e non perisce col corpo. Dal momento che ogni anima separata dal corpo conosce se stessa, per ciò stesso è rivolta verso se medesima: piegarsi su se stessa vuol dire separarsi completamente dal corpo. L'anima, infatti, non può operare anche insieme al corpo, finché non sia del tutto ripiegata su se stessa. In altre parole: l'anima razionale è separata dal corpo nella misura in cui è ripiegata su se stessa.

E per molti altri segni appare manifesto che l'anima, separata dal corpo, è in grado di compiere svariate operazioni: come le visioni che appaiono nel sonno, le profezie riguardanti il futuro, e il fatto che certuni hanno illuminazioni in stato di veglia che li rendono, in certo qual modo, simili alla

divinità. Le profezie e la contemplazione delle cose divine non hanno niente a che fare con il senso e con i fantasmi, bensì procedono da operazioni dell'anima del tutto separate dal corpo.

Se, d'altronde, sia l'essenza dell'anima che le operazioni intellettive sono separate dal corpo, ne consegue che essa non è composta; che è semplice ed omogenea. Come la composizione del corpo risulta fatta di materia e di forma, ossia una mescolanza ordinata di elementi diversi; così la sostanza incorporea dell'anima si sovrappone ad essi e, fintantoché rimane raccolta in se stessa, si conserva uniforme e non mista ad altri elementi nella sua essenza, meravigliosamente incorruttibile.

Se, infatti, ogni composto si può disciogliere e, di conseguenza, risulta corruttibile, l'anima - che non è un composto - continua ad esistere, non soggetta a scomposizione né a corruzione, ma incorruttibile e semplice. Da ciò necessariamente consegue che l'anima è immortale.

E questa verità è stata dimostrata a chi dubitava a causa dell'esempio di quelli che erano turbati dall'attrazione per le cose materiali.

Fragmentum VII.

Sull'immortalità dell'anima.

In favore della tesi dell'immortalità e incorruttibilità dell'anima militano specialmente tre ragioni.

La prima può essere formulata nei seguenti termini: *l'anima dà sempre la vita a qualunque corpo col quale si unisce*, sempre infondendo a ciascuno la vita, mai - al contrario - ricevendola. Infatti *ss l'anima dà sempre la vita, vuol dire che possiede sempre la vita, secondo la sua essenza e naturalmente*. Nessuno di coloro che procedono da ciò che esiste per essenza, può accogliere quanto è caduco per sua natura e, al tempo stesso, rimanere unitario: l'associazione di due elementi opposti corrompe e dissolve il composto. L'anima, allora, non potrà mai accogliere il contrario di ciò che porta sempre la vita. Il contrario della vita è la morte. Dunque, l'anima non può ricevere la morte; pertanto è immortale.

Aggiunse poi, un tempo, uno dei sapienti - sto parlando del grande Plotino - e ciò era quel che per lui più contava: se neanche quell'anima che dona la vita stessa può, a sua volta, riprendersela, a maggior ragione non può accogliere il contrario della vita, cioè la morte. Avendo l'anima connaturata la vita, non ha affatto bisogno di quella vita che essa conferisce al corpo, perché la vita che dà al corpo non è che *l'ombra* della vita, che essa possiede per essenza. Infatti la causa non ha bisogno del causato, essendo sempre migliori le virtù che vengono dispensate al causato. Poiché il fuoco non riceve il calore che lo fa scaldare, esso lo possiede naturalmente; e perciò, a maggior ragione, non riceve il freddo, che è contrario alla sua natura. In generale, quello che sempre dona qualche cosa, non può a sua volta ricevere ciò che dispensa, né tantomeno il suo contrario.

Veniamo alla seconda ragione che milita in favore dell'immortalità dell'anima. O non è necessario accogliere prima questa proposizione? Ciò che non è corruttibile per propria malizia (= per sua natura) è impossibile che venga corrotto da altri. Non è possibile, infatti, che ciò che è buono per sua natura venga corrotto da qualcos'altro: ma ciò che viene dal suo prossimo, è perciò stesso vantaggioso, né sarà intermedio fra i due: per esempio, né buono né cattivo. Possiamo anche dire così: costituisce un male solamente ciò che è in grado di corrompere. E inoltre questo dobbiamo imprimerci bene in mente: la malvagità dell'anima è cosa più grave della morte del corpo. Le malizie che pertengono all'anima sono: indisciplina, intemperanza, ingiustizia, timore ed altro. Ora, l'anima che sia in preda a queste malizie non viene corrotta da esse, né esse sono in grado di tormentare la vita che è nei corpi corruttibili. Infatti, ciò che vi è d'irrazionale nell'anima, vive nel corpo e lo domina: il razionale, al contrario vive in se stesso. Quanto più sono indiscipline le affezioni dovute all'unione dell'anima col corpo, tanto meno l'anima è in grado di conoscere e di conoscersi.

Pertanto, coloro che hanno una qualunque malizia non si ammalano ma, piuttosto, sono come indeboliti da se stessi e turbati nell'agire.

Le malizie dell'anima non possono giungere a corromperla. Infatti, tutto ciò che non è corruttibile per propria malizia, è sicuramente incorruttibile. Dunque, l'anima è incorruttibile.

Ed eccoci giunti alla terza ragione in sostegno dell'immortalità dell'anima. Ciò che è causa del proprio moto, si dimostra la causa dell'immortalità dell'anima secondo la sua essenza, per così dire operatore di immortalità. Perché l'anima, muovendosi da se stessa, manifesta che è come se potesse portare agli altri la vita, e vive interamente per se stessa (è vita per essenza), poiché opera in se stessa e rivolta verso se stessa. Infatti ciò che conferisce la vita agli altri, quello anteriormente vive per se stesso, e così come ciò che è vita dà il movimento (infatti questo è proprio della vita: il fatto di dare il movimento), allo stesso modo ciò che vive viene mosso. Tutto ciò che partecipa della vita, per il fatto stesso di vivere viene mosso. Dunque, da entrambe le considerazioni deriva che l'anima dispensatrice di movimento e il movimento stesso sono due cose distinte. Nella sua essenza, l'anima è vivente ed è la vita stessa. C'è identità tra la sua essenza e la sua operazione, ciò che essa opera (= dare il movimento), prima è operante in se stesso (= si muove senza essere mosso da altri), ed essa entra tutta in se stessa, finché siano una cosa sola il fatto di muoversi da sé e l'operare su altri. L'anima, infatti, agisce su se stessa ed è, al tempo stesso, causa dell'altrui movimento (cioè del corpo).

Per prima cosa rimane se stessa: infatti, le cause sono, in primo luogo, causa di se stesse e così, poi, sono anche causa di ciò che è causato.

L'anima, così, avendo in se stessa il movimento vitale, al tempo stesso dona il movimento perché è vita, ed è mossa per il fatto di vivere. Invero, ciò che muove sé ed è mosso da sé, è pure movimento in sé: perché appunto consiste in sole essenze incorporee e separate, come lo è l'anima: proprio essa, infatti, ha la caratteristica di muoversi per virtù propria.

L'anima dà al corpo cui si unisce una visione del movimento vitale, e perciò un'apparenza simbolica dell'anima stessa e come una qualche indicazione: movimento per se stessa, dal momento che per se sussiste e per il conoscere. Per farla breve, si può riassumere il discorso così: tutto ciò che è congiunto all'anima è vivente, tutto ciò che è vivente partecipa al proprio moto. Ma poiché la ragione dell'anima è trasmettere il proprio impulso a coloro presso cui si pone, e d'altronde tutto ciò che produce una certa forma, esso per primo è ciò che produce nei partecipanti: ne consegue che l'anima è la prima cosa che si muove per virtù propria.

Tutto ciò, sia chiaro, lo diciamo solo in riferimento all'anima razionale. L'anima razionale, infatti, avendo come una sorta di visione del proprio movimento, *si muove da sé con un altro (= il corpo) e non per se stessa*. Se, infatti, si muovesse da sé e per se stessa, nel muovere se stessa non avrebbe bisogno del corpo, anzi, avrebbe un'essenza separata dal corpo, *così come opera separatamente*. Tutto ciò che compie operazioni senza bisogno del corpo, infatti, evidentemente è separato e indipendente dal corpo, affinché tutto ciò che è indivisibilmente unito non abbia per natura la capacità di operare meglio: il che sarebbe assurdo. Non dunque per se stessa, ma solo unitamente al corpo l'anima irrazionale si muove da sé: da ciò deriva che l'anima razionale muove se stessa ed è mossa in se stessa, e muovendosi da sé si realizza pienamente. Il corpo, invece, è come un'immagine simbolica dell'anima; come una certa qual indicazione dell'immateriale che è l'anima, sussistenza che si muove per propria natura.

L'anima razionale, dunque, è mossa e dà movimento, comprende, amministra e valuta. E infatti il movimento che si muove da sé non è per nulla il movimento dei vagabondi: quelli, infatti, fanno parte di coloro che sono mossi da altri; qui, invece, si tratta di sostanze incorporee. L'anima razionale, allora, è mossa e partecipa ai movimenti del corpo, *ma non corporalmente*. Essi, infatti, per loro natura sono mutevoli. Come si vede nel movimento della generazione e in quello della corruzione, nell'aumento e nella diminuzione, nonché nel cambiamento e nella trasmutazione da un luogo all'altro. Sembra, infatti, che il divenire da ciò che non è - che è certamente una caratteristica delle cose sensibili - in ciò che è, sia prolungato allo scopo di realizzare una miglior conoscenza e accoglienza degli intelligibili. Sembra anche che l'anima partecipi alla corruzione, trasformandosi da ciò che è in ciò che non è; indebolita, infatti, smarrisce la conoscenza delle cose superiori e, gettata nei vizi del corpo, sembra per ciò partecipare alla corruzione.

Pertanto diciamo che è cosa buona e bella e saggia potenziare l'occhio interiore rivolto all'anima; invece definiamo cosa cattiva e turpe e nociva l'offuscarlo. Intanto l'anima permane attraverso i cambiamenti, sballottata tra la malizia e la virtù insieme ai moti del corpo.

È certo che, per ora, l'anima è trattenuta in terra per il fatto di essere unita al corpo; ma quando si è estraniata da esso, può fare ritorno a luoghi molto più felici. Così, dunque, essa compie dei movimenti corporali, muovendosi da se stessa. Accompanya il movimento secondo la propria natura, ed è perfetta e per sé sufficiente, come se mancasse solo di se stessa e di nient'altro, nel proprio movimento.

Fragmentum VIII.

Sulla causa della diversità tra le anime.

Avendo dimostrato la incorporeità e la semplicità dell'anima, è ovvio che la distinzione tra le anime non potrà esser fatta derivare dalla circostanza di animare esse un corpo piuttosto che un altro. Quale diversità, infatti, potrebbe originarsi da ciò che è semplice, indivisibile e, per sua stessa natura, privo di qualità particolari? Il fatto è che la diversità delle anime, che per natura si muovono da se stesse e sono indistinguibili tra loro, si manifesta meravigliosamente nelle disposizioni spirituali (più o meno influenzate dall'unione con il corpo). L'una dalla virtù che dimostra, l'altra dalla propria virtù si faranno conoscere. Per tale ragione, quelle che più si avvicinano alla perfezione divina sono quelle che respingono la malizia. In realtà, le diverse qualità dei diversi corpi non derivano dall'anima razionale, bensì dai genitori, dai luoghi e dai diversi ambienti climatici. Ciò appare manifestamente agire anche negli altri esseri viventi e, in generale, in tutti coloro che sono soggetti ai fenomeni fisiologici della generazione e della corruzione; tanto che si può affermare che le qualità esteriori dei corpi sono diversificate dalle cause naturali che agiscono su di essi.

Né, dunque, l'anima determina la diversa forma dei corpi, né da essa viene determinata, essendo l'anima superiore ed inaccessibile ad ogni cambiamento, appunto a causa della sua semplicità [intesa come assenza di parti].

E infatti, in tutti gli animali gli individui della stessa specie hanno sempre e solo la stessa natura, come avviene dell'uomo e del cavallo e del leone e così via, e non saranno mai disgiungibili nelle loro componenti di materia e forma: il composto animale non è scindibile. È certo che le qualità si rivolgono singolarmente a quelle specie che presentano parziali differenze e dalle quali sono accolte; così gli uomini, che presentano differenze tra l'uno e l'altro individuo; e così pure tutti gli altri esseri, animati e inanimati. Si può dunque affermare che le diverse qualità dei corpi hanno origine, in qualche modo, dalla diversa mescolanza dei composti formanti ciascun individuo.

Fragmentum IX.

Della natura dell'unione tra anima e corpo.

È necessario ora introdurre la seconda parte del nostro ragionamento: in che modo l'anima sia unita al corpo e per mezzo di quale specie d'unione: se per miscela, per aggregazione, o per qualche altra forma di partecipazione.

Abbiamo visto, infatti, che in ogni essenza, accolta in una certa sostanza, nel corpo di un essere vivente, se prima è trasportata o corrotta da qualche cosa d'altro, viene congiunta poi a formare un unico composto. Infatti, non appena l'anima comincia a comprendere (quale sia la sua vera natura), subito è indenne e incorrotta, pur essendo unita alla sostanza di qualche cosa d'altro. Se, infatti, fosse unita rimanendo corrotta, i due elementi formerebbero un'unica sostanza; ma, se possono rimanere intatti, benché forse a noi rimanga ignoto come ciò accada, non sembra che si uniscano

"connaturalmente" in un'unica sostanza, come avviene in una miscela di vino e acqua, e come quando una spugna inzuppata d'olio rigetta dalla miscela l'acqua pura; e lo stesso avviene col papiro. Perciò si deve concludere che i due elementi si adattano l'uno all'altro, ma non si può giudicare che siano uniti in modo veramente naturale.

Tale processo meraviglioso ha luogo nell'anima: ciò stesso che viene mescolato a qualcos'altro, come le cose che si corrompono a vicenda, continua tuttavia a rimanere se stesso, conservando la propria essenza, come le cose che sono semplicemente sovrapposte.

Questa è, infatti, la natura delle cose incorporee: poiché coloro che sono immateriali, non subiscono corruzione quando si mescolano a qualcos'altro; ma, indivisibili, si spandono ovunque trovino opportuna accoglienza, e giungono dappertutto *fra loro incorrotte*, e si conservano separate e incorrotte dal corpo.

È proprio dell'essenza incorporea, difatti, sia l'essere ben salda nella sua indivisibilità, sia l'avvicinarsi a qualunque corpo *ad contemperationem*, cioè mediante una sorta di mescolanza ben proporzionata, in cui le particelle del corpo si uniscono scambievolmente con essa.

L'anima, perciò, rimane coesa e imperturbata: indivisibile in quanto essenza, separata "connaturalmente" dal corpo, cui pure è legata.

Possiamo fare il seguente esempio. Quando si pone una lucerna per rischiare un ambiente, solamente la luce si diffonde nell'aria, mentre il fuoco rimane nel candelabro. Analogamente, nella vita dell'anima - che è incorporea e concentrata nella sua pura essenza - il corpo di un essere vivente viene illuminato da essa, e tuttavia non si confondono in una unità indistinta, come il fuoco non si confonde con la luce. L'anima, insomma, penetra il corpo interamente, ma non come un corpo penetra in un altro, adattandovisi per giustapposizione, ma vi si unisce imperturbata e si diffonde in ogni sua parte, rimanendo perfettamente incorruttibile e incorporea.

Se, in verità, entrando nei corpi le anime non conservano la loro unità indifferenziata, divenendo dei composti, per ciò stesso tuttavia dimostrano di esistere sotto forma di miscela, cosa non impossibile; ma, dal momento che è incorporea, l'anima rimane impassibile davanti ai mali che sopraggiungono, obbedendo pur sempre al corpo cui è legata. Le essenze incorporee, infatti, vengono unite ai corpi e rimangono imperturbate: divenute una cosa con l'altro e, tuttavia, conservando per se stesse la propria unità. Esse trasformano il composto cui hanno dato origine in attività che sempre da loro riceve impulso, così come il Sole trasforma l'aria in luce e il fuoco riscalda le cose che gli sono vicine. La luce viene unita all'aria come si uniscono le cose che si alterano a vicenda; ma la luce, in quanto tale, imperturbata rimane nel Sole.

Perciò l'esperienza della natura incorporea si essenzia e si irrobustisce in se stessa; è la stessa essenza, ed è in grado di riempire tutto ciò che è capace di riceverla. Né l'azione dell'anima sul corpo può essere paragonata alla fiamma che si serve del lucignolo per produrne un'altra. L'anima, invece, viene unita al corpo come una fiamma che ha in se stessa la luce, unica e identica, "non soluta": come un numero lo è rispetto a quello che gli viene immediatamente dopo. E neanche tale continuità tra anima e corpo può essere intesa come contatto tra parti diverse, perché l'anima è priva di qualunque estensione fisica; e neppure - per la stessa ragione - l'anima può immaginarsi chiusa nel corpo come in un sacco, essendo qualcosa di più e di diverso da una semplice quantità.

La sua unione col corpo si può quindi definire di natura ineffabile, tale da non potersi descrivere sensibilmente con la parola e neanche ricorrendo all'immaginazione. Possiamo dire soltanto che, se l'anima viene "ricevuta nel corpo", lo è nell'unico modo in cui una sostanza intellettuale può dirsi ricevuta: *secundum solam intelligentiam*: facoltà di comprensione d'ordine intellettuale, ma in senso spirituale.

Il Creatore di tutte le cose, che trascende le stesse essenze intellettuali, reca anche l'anima per ciascun corpo, affinché a questo si unisca per illuminarlo e per dargli vita. Che tra l'anima e il corpo si debba parlare di unione, lo dimostrano i fenomeni che necessariamente devono attribuirsi al composto e non alla sola anima. Che poi l'anima, nonostante questo legame col corpo, rimanga una sostanza impassibile, lo dimostrano i fenomeni che accadono nel sonno. L'anima, infatti, nel sonno

ritorna meravigliosamente in se stessa, somministrando al corpo solo quel tanto di vitalità che è necessario, continuando a vivere come brace sotto la cenere.

Per concludere, le sostanze incorporee si uniscono ai corpi come, analogamente, esse si possono unire ad altre sostanze incorporee, e cioè senza confondersi tra loro in alcun modo: perfettamente unite e perfettamente distinte. L'anima inclina "naturalmente" alla unione col corpo, ma non corporalmente (abbandonando, cioè, la sua natura per assumere quella del corpo), bensì *secundum compassionem et similitudinem* con lui, secondo la sua essenza. Tale inclinazione, difatti, sfocia in una miscela ove non è possibile alcuna discontinuità fra anima e corpo, né alcuna forma di corruzione dell'anima stessa.

In tal modo, dunque, l'anima si mescola al corpo, conservando la propria essenza e la propria natura incorruttibile.

c) IEROCLE

(Da Fozio, secolo IX, e trad. in latino di L. Gyraldus, 1655).

Fragmentum X.

L'opera completa di Ierocle è ripartita in sette libri, dei quali ecco il contenuto.

Il primo imposta l'esposizione di quelle cose circa la provvidenza, la giustizia, la libertà dei giudizi, che devono essere proposte giustamente come massime di vita, e sulle quali aveva meditato.

Il secondo raccoglie una serie di argomentazioni del platonismo, con le relative dimostrazioni dello stesso Platone, tratte dalle sue opere.

Nel terzo formula le obiezioni che qualcuno, contrario alle tesi esposte, potrebbe avanzare, accingendosi a smantellare le sue sofisticherie.

Nel quarto si sforza di conciliare vicendevolmente gli oracoli che vengono invocati e le leggi dei sacerdoti con le dottrine filosofiche di Platone.

Nel quinto, attribuisce la dottrina platonica a Orfeo, Omero ed altri che sono celebrati prima di Platone, in forma di sentenze.

Nel sesto dimostra, per mezzo di argomenti, che tutti quelli che vennero dopo Platone, compresi il principe dei filosofi, Aristotele, su su fino ad Ammonio di Alessandria, che fu intimo di personaggi celeberrimi come Plotino ed Origene, da questi, dico, fino agli ultimi epigoni di Platone, che certamente stimarono qualcosa il nome della sapienza: tutti si trovarono a concordare con le affermazioni di Platone. Perché se coloro che concordano con le opinioni di Platone e Aristotele finirono poi con il dividersi, loro e non altri, Ierocle giudicò che si fossero allontanati dalla verità.

Molte affermazioni degli scrittori platonici sono state travisate anche da quelli stessi che guardano a Platone come al loro maestro, così come delle opere degli aristotelici sono state deformate da coloro che, in realtà, si allontanano in gran parte da Aristotele. E ciò non per altra causa, che la ricerca di un punto d'incontro fra lo Stagirita ed il figlio di Aristone [= cioè fra Aristotele e Platone, appunto].

Nel settimo libro, l'argomentazione è interamente condotta secondo la dottrina di Ammonio già ricordato, ed egli (Ierocle) lo intitolò *Dissertazione*. E come Plotino e Origene, nonché Porfirio e Giamblico, e gli altri che vennero dopo e che furono conosciuti come "la divina generazione", fino all'ateniese Plutarco - autore che nomina anch'egli tali dottrine: così, dico, tutti costoro si consacrarono a rivisitare la filosofia di Platone.

Fragmentum XI.

Molti seguaci di Platone e Aristotele hanno trascinato talvolta i loro maestri a battere l'un l'altro, portando da ciascuno al centro della discussione ciò che sembra loro opportuno, e sono arrivati ad un tale punto di audacia e di faziosità, da distorcere gli scritti dei loro maestri, allo scopo di esibire il contrasto fra quei due grandissimi uomini. E così questo disordine si è protratto, sdruciolevole, fra inutili dispute filosofiche, fino a quando apparve il divino Ammonio.

Questi infatti per primo, pervaso dall'ardente desiderio della verità filosofica e volendo porre un freno a molte opinioni e travisamenti, che portano gran disonore alla filosofia, addentrandosi in entrambe (la platonica e l'aristotelica) arrivò a padroneggiarle egregiamente e le ridusse a concordia. Egli consegnò a tutti i suoi uditori una filosofia libera da rivalità e contese, e soprattutto ai due discepoli, Plotino e Origene - entrambi dottissimi in eguale misura - e ai loro successori.

Fragmentum XII.

Lo stesso commentario (di Ierocle), *De Providentia*, porta avanti una discussione di lui che, verso le dottrine di Platone, così come verso quelle di Aristotele, nutriva una eguale venerazione. Si sforza di conciliare fra di loro, infatti, le opinioni di questi filosofi, non solo riguardo a quelle cose che riguardano la Provvidenza divina, ma anche là dove discutono sull'immortalità dell'anima e dove trattano del Cielo e dell'Universo.

Tutti quelli, d'altra parte, che hanno deciso di dissentire e battere, trascinati lontanissimo dall'insegnamento di Platone e di Aristotele, si sono allontanati completamente dalla verità; alcuni, di loro spontanea volontà, si sono ottenebrati sino al punto di dire infinite pazzie, altri si sono sviati a causa di pregiudizi e ignoranza.

Il numero di questi filosofi deliranti rimase cospicuo, fino a quando la sapienza di Ammonio cominciò finalmente a risplendere sul mondo, egli che veniva salutato con l'appellativo di "ispirato dal Cielo". Depurate dalle opinioni arbitrarie dei precedenti filosofi, ed estirpate le sciocchezze che dall'una e dall'altra parte erano cresciute come erbacce, egli dimostrò che le dottrine di Platone e Aristotele erano sostanzialmente concordi nelle cose essenziali e specialmente nella parte più fondamentale.

A questo scopo, dunque, lo scritto di Ierocle era diretto, facendo ogni sforzo possibile e portando a suo sostegno tali argomenti, onde smontare completamente quei pretesi sapienti, e combatte aspramente con coloro che fossero tentati di difendere la parte avversa: intende dire gli epicurei e anche gli stoici, e tutti coloro che - per avventura - onorano Platone e Aristotele, ma usano meno rettamente del buon senso. Egli, del pari, stigmatizza quelli che si affaticano nelle arti astrologiche, dimostrando che la loro dottrina sul fato è al tempo stesso ingannevole e pericolosa. Anzi, coloro che osano rimuovere la Provvidenza dal creato, nelle loro invenzioni e fandonie, sono da lui sgominati completamente nei loro ragionamenti, esaminando dettagliatamente ogni argomento.

Insomma, per dirla in breve Ierocle si leva contro tutte quelle dottrine che sostengono i più ignoranti: che la divina Provvidenza non esista affatto, ovvero che non abbia la minima efficacia; e che pensano di poterla impunemente disprezzare.

Partendo dalla teoria di Platone, poi, impegna questa discussione. Dio esiste anteriormente alla Provvidenza, come artefice di tutte le cose visibili e invisibili e della loro vicenda; egli le crea traendole dal nulla, con il solo mezzo della sua volontà, che regge l'intero edificio della natura.

Tuttavia la sostanza corporea è congiunta, nel creato, con la sostanza incorporea; il mondo è stato creato perfettissimo mediante la natura di entrambe, allo stesso tempo duplice ed unico: la somma sapienza del Creatore le cose superiori, medie ed inferiori del mondo, secondo la natura propria di ciascuna di esse.

Di questo triplice ordine, la prima condizione è quella propria degli esseri celesti dotati di ragione, e sostiene che si devono chiamare dèi. Nel mezzo, ma vicini ai primi, si trovano gli esseri eterei, anch'essi dotati di ragione, che chiama "dèmoni buoni", che assistono gli uomini buoni e

annunziano i lieti eventi. Nel gradino più basso della scala si trova il genere umano, ossia gli esseri viventi della terra e le anime umane, che - come dice Platone - sono chiamate "uomini immortali".

Questi tre generi, nonostante la loro distinzione, costituiscono una unità: come un coro o come un'armonia, essa è organizzata e intimamente connessa in modo tale che, pur essendo coesa, la distinzione naturale dei componenti si mantiene; e così pure il mutuo legame, senza alcuna confusione.

Gli esseri superiori governano gli inferiori e, su tutti, impera totalmente Dio padre e Creatore. Da lui dunque, come da un padre, deriva il regno dell'armonia celeste; e vediamo che la Provvidenza esiste dal fatto che il governo divino distribuisce ad ogni genere ciò che gli conviene.. E la Giustizia divina, che accompagna la Provvidenza passo per passo, possiamo chiamarla destino (*fatum*).

Con la parola "destino", infatti, si esprimono diversi significati, dai quali coloro che amano le novità, distratti, non hanno visto altro che quello che credono esser stato insegnato da Aristotele e da Platone.

Ammonio, infatti, non accetta in alcun modo la necessità, posta sconsideratamente dagli astrologi; né la forza degli stoici; e neppure quel fato che Alessandro di Afrodisia aveva ipotizzato: ma infine deduce che sia la stessa cosa con la natura del corpo; ma non quell'influsso astrologico che, con versi magici o con sacrifici, possa venir deviato dal corso stabilito dalla natura. Egli riconosce solamente quel "fato", come abbiamo detto, che ammette anche il suo Platone: l'insieme delle cose, sia ben chiaro, che avvengono secondo le leggi stabilite dalla Provvidenza, come opera della divinità. Questa dirige gli eventi umani, secondo un ordine positivo, verso quel fine, in cui le libere azioni sono sorrette da un fermo proposito.

Fragmentum XIII.

Platone fu del parere che Dio creatore fosse il reggitore di ogni cosa, visibile e invisibile, e che nulla esistesse prima. La sua volontà, infatti, è sufficiente a sostenere l'intero Universo.

Dio ha creato il mondo perfettissimo, formato dall'unione della natura corporea e di quella incorporea, al tempo stesso duplice e uno: nel quale son collocati gli esseri superiori, medi e inferiori; i primi dei quali [Ierocle] chiama esseri celesti o dèi; gl'intermedi, esseri eterei (dell'aria), che chiama "dèmoni buoni" e che hanno il compito di assistere gli uomini. All'ultimo gradino della scala si trovano gli esseri terreni e le anime umane, altrimenti chiamate "uomini immortali". Gli esseri superiori governano sempre gli inferiori e in tutti domina Dio, loro Padre e creatore. La provvidenza non è altro che questo suo paterno governo, che distribuisce ad ogni genere ciò che gli conviene; e la giustizia che procede con la Provvidenza è ciò che vien chiamato Fato. Non vi è un'arbitraria necessità, come quella supposta dagli astrologi; non la forza degli stoici, né ciò che ipotizza Alessandro di Afrodisia, che la creazione si possa attribuire a quello che ha dato origine ai corpi; né la stella che presiede alla nascita, che si deve rabbonire con incantesimi e sacrifici di malaugurio: ma agisce l'antica legge della Provvidenza, opera della giustizia di Dio, che dirige le nostre cose con ordine e con la successione concatenata delle libere cause.

Fragmentum XIV.

Giunti a questo punto si può vedere che l'opera di Ierocle contiene vivaci discussioni circa la vita precedente degli uomini e sulla trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro.

Infatti, senza dubbio, negli esseri viventi privi di ragione e nei bruti la trasmigrazione non può aver luogo, ma difende con ardore il passaggio dell'anima da un essere umano a un altro, ondeggiando qua e là nei meandri di questa credenza pericolosa e inopportuna. Per mezzo della trasmigrazione, secondo lui, la divina Provvidenza si rafforza; per essa viene stabilito il libero arbitrio, sciolto dal suo stesso dominio: senza dubbio, una visione del destino a lui bene accetta.

Egli fu stimolato ad abbracciare questa teoria non tanto da assurde finzioni, ma anche da argomentazioni ben poco coerenti, arrivando a produrre delle supposte prove: mentre, intanto, non gli sarà venuto in mente perché il dogma della Provvidenza era stato realmente costituito. Anzi, in effetti se qualcuno si sforza di anteporre la verità a questi uomini, con gli stessi argomenti che rendono tanto seducente la teoria della trasmigrazione delle anime, del pari la si può completamente distruggere. Infatti chi ha costruito sotto alla verità, per una volta, con argomento malfermo (come dimostreremo ampiamente in altro luogo, quando sarà il momento), quegli facilmente potrà veder rovesciata la propria costruzione.

Quella vita delle anime preesistenti ai corpi, infatti, e la trasmigrazione da un corpo all'altro (che finisce per sottomettere le basi stesse e le fondamenta della Provvidenza divina - cioè la dottrina del libero arbitrio - alla cieca forza del destino) vanno abbandonate tra le cose assurde e impossibili, certamente insieme con coloro che si affaccendano per demolire sia la Provvidenza, sia il libero arbitrio; e che la loro artificiosa costruzione possa dileguarsi in fumo.

Fragmentum XV.

Sostiene che, secondo Platone, sono solo le anime degli esseri umani che compiono la trasmigrazione; e anche quelle non trasmigrano in qualunque corpo, ma solo in quello di altri uomini; ma in nessun modo egli sostiene che la trasmigrazione possa avvenire dai bruti agli uomini, o dagli uomini ai bruti.

Fragmentum XVI.

In generale si può dire che la Provvidenza divina si estende da Dio creatore a tutti i generi di esseri immortali, ma soprattutto e più direttamente opera su quelli del primo genere (i "celesti"), che da Dio discendono senza discontinuità, e che sono da lui posti in modo da godere della perfetta comunione con i buoni intelligibili.

Tre sono, infatti, i generi di esseri immortali che ornano la creazione: il primo genere, che è il più alto, riproduce in sé, senza intermediari (e cioè senza essere l'immagine dell'immagine) l'immagine di Dio. Il suo rango e il suo accordo sono assolutamente divini, quali abbiām detto essere propri dei celesti.

Di conseguenza, coloro che fanno parte del secondo ordine divino attingono la similitudine divina non senza mutazione né senza composizione, ma senza errore o difetto alcuno assecondano le leggi di Dio padre. Sono quelli che abbiamo definito spiriti eterei o aerei.

Le creature dell'ultimo genere, e cioè le anime umane, si trovano in questa condizione: non solo negano, in qualche modo, la dignità del primo genere, ma alle volte si corrompono anche rispetto al secondo.

E certamente è proprio dei celesti sempre conoscere Dio ed essere perfettamente aderenti alla sua conoscenza. Gli esseri eterei imitano Dio non direttamente, ma stando sottomessi a quelli del primo genere. Quanto alle anime umane, non sempre è dato loro di imitare l'intelletto divino e quello dei "celesti" né, con la stessa pienezza, il modo di conoscere degli "eterei". A loro non è dato conoscere né direttamente, né sempre. Quando, però, conoscono ed hanno la percezione degli intelligibili, ciò avviene per imitazione degli "eterei".

C'è anche da dire che le nostre anime, talvolta, percepiscono l'intelligibile e talora non ne raggiungono mai la perfetta visione.

Poiché, certamente, la natura corporea non è intelligente, non essendo capace né di virtù, né di verità; perciò il genere corporeo è escluso dal nostro discorso. In che modo, infatti, l'immagine intelligibile di Dio potrà esser priva di ragione e di intelletto? Infatti ciascuna immagine intelligente e razionale di lui suole conoscere (e riflettere) se stessa e il suo creatore.

Di conseguenza, le nostre azioni umane sono sottomesse a quegli esseri eterei che occupano le regioni intermedie, simili - nei nostri confronti - a dei custodi o a degli ispettori. Infatti, ciascuna operazione che essi compiono in noi è chiamata "fato" (= giudizio della Provvidenza), essendo diretta dalle leggi della giustizia. Se, dunque, gli esseri eterei sono definiti "custodi della vita" per i loro meriti, risulta evidente che la durata della vita, alla quale i singoli esseri sono stati destinati, è destinata a finire. Non è lecito, infatti, per degli esseri finiti, conservare la vita per un tempo indeterminato. Perciò è necessario che il tempo di ciascuno sia delimitato, affinché la vita mortale sia conservata.

Il modo della morte, infatti, è determinato insieme col tempo della vita, così come l'ultima parte della vita (quella, cioè, dell'anima dopo la separazione dal corpo) è distribuita secondo il merito di ciascuno. E veramente, se la nascita è un atto circoscritto nel tempo, del pari è inevitabile che sia definito anche il termine della vita.

L'inizio della nascita delimita il destino del passaggio alla vita, perché il destino non è altro che la divina volontà, la legge e la giustizia di Dio.

Perciò, anche il fatto che la morte sia stabilita nel tempo preserverà il destino del passaggio di qui a quel luogo, dalla terra al Cielo. Perciò è stabilito che noi tutti veniamo per vivere nel tempo e per morire nel tempo. Se queste cose, infatti, non ci fossero destinate, e ogni vita fosse eterna, non saremmo partecipi di una sorte migliore. Dove infatti, e in quali cose avrà luogo il giudizio divino e la distribuzione dei premi e castighi secondo i meriti, di quelli che dovranno temere nei loro corpi gli agenti esterni o magari, per caso, di cadere con noi?

Non lasceremo, infatti, in disordine queste cose, le decisioni e i giudizi dell'animo nostro e lo slancio dell'animo pensiamo siano rivolti a un vantaggio assai più grande (che il dono dell'immortalità per la nostra vita corporale). In tal caso, infatti, non loderemo noi stessi per la nostra virtù né ci accuseremo per la nostra malizia, ma attribuiremo ogni cosa a quella vita infinita. Non è giusto, infatti, ascrivere a una fatale necessità le cose che colpiscono l'animo o attraverso il corpo, o attraverso gli oggetti e le situazioni esterne. Ma non tutte le cose portate dai casi fortuiti e accidentali sono uguali, poiché il dominio su ogni atto della nostra vita è nella mente, e Dio è la causa ultima di tutto ciò che esiste.

Dunque è necessario ammettere che in noi vi sia il libero arbitrio, e le giuste retribuzioni per le nostre libere azioni sono stabilite da Dio per mezzo degli esseri eterei a ciò preposti e ordinati a farsi carico di noi esseri umani.

Così come, infatti, vi sono in noi tre possibilità, e ogni cosa necessariamente è, o non è, o è il contrario; altresì è necessario, e ugualmente è assurdo, che la Provvidenza tratti ognuno allo stesso modo. La Provvidenza è richiamata secondo i meriti di ciascuno, e così il destino e il giudizio della Provvidenza, regolando la giustizia delle leggi umane, hanno bisogno di un principio libero e volontario. Di conseguenza, il fato sarà una parte di tutta la Provvidenza, conformemente alla legge di giustizia che presiede alle anime umane. L'agire delle anime umane, invece, è una libera azione, e ciò che è detto essere in nostro potere, quello costituisce un'occasione conforme alla diversa distribuzione del giudizio divino.

Accidentale è tutto quel che riguarda il mondo dei mortali, e viene distribuito alle generazioni dei bruti. Infatti non procede ordinatamente per ciascun individuo né secondo i meriti previsti. Poiché l'aria viene dal fuoco spento, l'acqua viene dall'aria condensata; né da questi elementi deriva il corpo del cavallo o quello del cane, bensì da altre cose, come tutto quello che esiste. Ma tutte le cose possono venir prodotte casualmente attraverso la semplice materia, ciascuna di esse è in se stessa perfetta, e partecipa al proprio ordine nella misura della necessità divina, affinché ciascuno venga conservato col suo proprio genere, e poi si presenti a ricevere l'eredità eterna, assumendosi le proprie responsabilità. Non vi è nulla di definito o di ordinato negli animali, nelle piante e negli altri esseri inanimati, come ricompensa dei loro meriti, perché nessuna ricompensa è dovuta loro dalla vita precedente; né per essi, incapaci di azione volontaria, vi sono in serbo delle pene.

Nessuno di loro, infatti, si avvicina ai luoghi eterei, di cui costituiscono la base, per essere condotto al giudizio divino: allo stesso modo che l'anima di ciascun uomo, partecipe della ragione e

destinata all'immortalità, è necessario che si avvicini con la massima cura e sollecitudine, affinché non vada a dissiparsi nel male, da cui è circondata. Perciò (le anime) sopportano, e mentre sopportano trovano riposo: e d'altra parte la loro volontà è libera e, per conseguenza, ricevono il premio del loro libero arbitrio. Laddove è naturale che l'azione degli esseri bruti sia del tutto accidentale e non sottoposta al giudizio divino.

Invece ciò che, nelle nostre azioni, appare casuale, è in realtà soggetto al fato preordinato: fino al punto che la sorte pare dominarci, non diversamente da quanto avviene per i bruti, essa che pare caderci addosso quanto al corpo e ai beni esteriori, nella misura stabilita dallo spirito protettore. Infatti il perdono (delle colpe) e la condanna discendono, attraverso le alterne e complesse vicende che ci coinvolgono, dalla nostra libera volontà e dalla tensione dell'anima verso uno stato equilibrato. Certamente il libero arbitrio si mostra più presto dotato di fermezza, se tutt'intorno si manifestano delle circostanze avverse; al contrario, si mostra in un tempo più lungo, se le affronta con animo impotente e insensato. Allora l'anima riceve la pena della sua perfidia, e nondimeno è necessario che sopporti le cose che subisce.

Fragmentum XVII.

Affinché l'anima, capace di libere azioni, non resti in ozio e cada nel vizio, e sia degna di essere governata con moderazione da un potere più alto, subisce la pena, l'espiazione e il castigo per le sue azioni. Sebbene la libera scelta dipenda da lei, perché premi e castighi toccano solo alle libere azioni, essi sono stabiliti dal giudizio della Provvidenza (= fato) come ricompensa per i meriti dell'anima. In questo modo il genere umano si dice che viva scegliendo il proprio destino. La compensa per i nostri meriti è stabilita, e in ciò si mostra la divina Provvidenza.

Così, dall'inizio alla fine della nostra vita noi esseri umani siamo dotati di liberi movimenti dell'anima: alcuni in misura maggiore, altri in misura minore; né, similmente ad essi, conserviamo sempre in noi quella libertà, né otteniamo tutti una eguale mercede. E quello che ci conduce a un tale risultato, e che nuovamente da qui ci allontana, appare come un nesso e un concorso della volontà umana e del giudizio divino. Per la qual cosa avviene che, grazie al nostro libero arbitrio, compiamo quelle cose che vogliamo, a motivo del giudizio stabilito da Dio; e le cose che non vogliamo, dobbiamo sopportarle.

Pertanto, affinché siano unite al decreto [divino] le cose che fanno parte della vita umana, allora il tempo e il genere della morte sono stabiliti insieme col decreto del fato (= giudizio della Provvidenza).

La ricompensa del lavoro svolto è conoscere l'anima e non essere rivolti solo alla ragione, insomma essere liberati dall'impotenza del comprendere; e non ricadere nuovamente nell'estrema malizia, ma comprendere ed essere in grado di tornare in sé.

Così, infatti, l'anima umana è stabilita nella sua natura, per essere conforme in parte alla felicità divina e in parte alle umane circostanze; e mostra alternativamente entrambe le facoltà, se davvero - in conformità alla Provvidenza di Dio - è fornita di entrambe le attitudini.

Così dunque è stabilita la natura dell'anima: ciò che trascorre a lungo tanto nelle cose superiori che in quelle più basse: quello è in grado di giungere, per libera decisione, alla libertà.

Dicono che alcune la realizzino nel corso di diecimila anni, altre nel corso di tremila, sconfiggendo il vizio con la virtù, e innalzandosi con ardore dalle tentazioni terrene all'amore del bene.

Fragmentum XVIII.

Il nostro libero arbitrio non è tale che le cose che derivano dalle nostre azioni possano essere modificate. Se così fosse, un nuovo mondo sarebbe creato da ciascun uomo e un altro ben provvisto

di vita, dal momento che non tutti s'incamminano per la stessa via, ma davanti a ciascuno la forza dei suoi desideri (se pure possono formare delle essenze) sarebbero trasportate altrove tutte le cose, modificate con improvvisi rivolgimenti delle volontà umane.

A buon diritto, quindi, la facoltà dell'uomo deve considerarsi libera, facilmente mutevole, anche ogni giorno, e del tutto impotente a compiere alcuna cosa, sia nel portarla a termine sia nel trasformarla, a meno che venga soccorsa da qualcun altro. Pertanto, per concludere, la volontà umana non può essere trasferita, come ha stabilito la legge divina, né può trasportare qualcuno di quelli che furono creati, in un mondo da creare di nuovo.

Fragmentum XIX.

La libera volontà non è sottoposta al dominio di nessuno, tranne che a se stessa, affinché renda se stessa migliore o peggiore con i propri affetti, giudicando solo le cose esterne e accogliendo in sé le azioni. Per la qual cosa avviene che, davanti alle virtù o ai vizi acquistati, nelle sue azioni sia diretta rettamente oppure infelicamente.

La libertà, infatti, mostra quasi soltanto ciò che noi siamo, senza dubbio perché noi congiungiamo, come si sarà visto, al corpo le cose esterne, che non sono affatto libere. Se, infatti, l'essenza del libero arbitrio - in cui ha sede la libertà - andasse oltre, e volesse essere nelle mani d'altri, come in una regione straniera, per esempio, in possesso del corpo: avrebbe innumerevoli cose avverse, a lei non si sottometterebbero i pensieri dell'anima, e sarebbe priva d'infiniti aiutanti che potrebbero scaturire dalle preghiere. Non è posta, infatti, nelle nostre mani, affinché non ci piombino addosso mille avversità, o perché ci imbattiamo negli aiutanti, ma è in potere di qualche altro ordine, stabilito molto prima, e che ha già raggiunto la libertà. Solo così il destino può realizzarsi. Perché il fatto che esso proviene da Dio è una certezza in quelle cose che non sono in nostra potestà, e una giusta mercede in quelle che lo sono.

La libertà, infatti, non viene abolita dal libero arbitrio, se è nelle mani di Dio; a seconda di come egli vuole distribuire i beni esteriori, e dare il premio a ciascuno per i suoi meriti. Infatti, soprattutto circa la virtù e il vizio, il fato divino non è presente nella nostra libertà; altrimenti non sarebbe giusta quella diversa distribuzione di beni, se non come opportunità di offrire a lui il nostro arbitrio.

Platone, nell'ultima parte del dialogo *Timeo*, dissertando delle affezioni del corpo e dei loro rimedi, proibisce di ricorrere alle purghe che adopera l'arte medica con eccessiva facilità, perché è preferibile attendere lo sviluppo naturale delle malattie affinché non aumentino, rendendo necessarie drastiche amputazioni.

E come dalla natura è prescritto un determinato tempo per ogni genere di malattia, così appare dalla composizione simile degli esseri viventi, dei quali avvenga ordinatamente l'unione [del principio vitale con il corpo], che la durata della vita è stabilita esattamente per ciascun genere. Per fare un esempio, certamente un cavallo che vivesse molti anni, avrebbe vissuto a lungo, e la stessa cosa un bue, e così via; infatti, un bue può vivere tranquillamente per almeno dieci anni, se una fiera o qualche malanno, sopraggiungendo dall'esterno, non lo uccide prima. Infatti il tempo di vita di ciascun essere è prestabilito dalla natura e fissato entro certi parametri, e non può superare il proprio limite. Non tutti gli esseri viventi, però, possono raggiungere il proprio termine naturale, perché talvolta lo impedisce il verificarsi di qualche fattore violento che giunge dall'esterno, che noi al cospetto di Dio chiamiamo Provvidenza, mentre lo chiamiamo accidente fortuito qualora riguardi gli esseri privi di ragione. Né, infatti, la causa della morte, attribuita in base ai meriti di ciascuno, si può valutare allo stesso modo della distruzione degli animali privi di ragione e delle piante, che pure nascono nel nostro stesso mondo. Gli uomini, difatti, sono generati per opera dei genitori e per decisione di Dio; e ricevono la vita, in cui sono contenute queste cose: la stirpe, la nazione, i genitori, il giorno della nascita; e poi il corpo, l'educazione, la buona sorte per conservare la vita, il genere della morte, il tempo stabilito per essa; e il custode di tutto questo, il Genio protettore. Nulla di tutto ciò, invece, avviene per gli esseri privi della ragione.

Infatti gli esseri dotati di ragione sono forniti di una serie di cose che non pertengono affatto agli animali irragionevoli. Così, non è proprio del cavallo possedere la medesima ragione degli esseri dotati di ragione e sperimentati nell'adoperarla: poiché ciascuna specie raggiunge quel tale grado di razionalità, quale è sufficiente a conservare l'esistenza, secondo quanto è stabilito dalla Provvidenza immortale ed eterna.

Non sperimentiamo null'altro che la Provvidenza, in quanto singoli individui, poiché nulla è governato da qualcos'altro e perché si manifesti la (debita) sollecitudine divina verso di noi. Convien infatti che noi siamo posti da Dio in numero certo e ben definito, poiché fin dalla nascita la Provvidenza si prende cura di noi singolarmente.

Infatti Dio non ha creato un'unica anima, dalla quale trarre una ad una tutte le altre, o viceversa nella quale fossero annullate: ma ha circoscritto ciascuna anima entro i suoi propri termini.

Perciò anche la Provvidenza è individuale, e così il giudizio, la pena, l'espiazione e la liberazione dal regno dei morti e il giusto termine della vita, e la morte non casuale; e, dopo la morte, l'accesso all'aldilà, insieme al Genio che ci è toccato in sorte.

Invero, negli animali irragionevoli e nelle piante, con tutto ciò che dipende dalla volontà umana, la legge della necessità li spinge a divorarsi l'un l'altro e poi, a causa di svariati e fortuiti accidenti, senza ordine o limite alcuno, scompaiono prima del tempo stabilito dalla natura. Per loro non vi è pena che li attenda, né devono in alcun modo giustificarsi per le cose compiute in vita, o ricevere un premio per quello che hanno dovuto sopportare.

Per gli uomini, invece, le leggi della Provvidenza stabiliscono il giudizio divino, le condizioni di vita, le sofferenze che - purtroppo - la vita riserva prima delle stesse azioni, con tutto il resto: l'ora e il genere della morte. Poiché le azioni dell'uomo che sono libere o quelle che sembrano realizzarsi a caso, quando sono unite dal fato di ciascuno, determinano la ricompensa dei meriti; mentre le azioni anteriori della vita fanno riscontro a quelle successive; e le cose che sono in nostra potestà attraggono la necessità di quelle che non sono in nostra potestà.

Tutto ciò avviene perché le volontà umane siano governate dalle leggi del fato, che Dio creatore ha stabilito.

Fragmentum XX.

Non invano, dice Ierocle, le leggi sono state istituite dagli uomini: né la loro ragion d'essere è affidata al caso, né la volontà umana è vanificata, né formulare voti è inutile, se le vicende umane sono governate dalla Provvidenza, e la giustizia concede la ricompensa delle libere azioni rispettose delle leggi. Né, se le leggi sono necessarie, oneste ed utili, per questa ragione la forza del fato abolisce la Provvidenza, poiché il fato ci ripara dai mali esterni, per ciò che è in nostra potestà; ma si rafforzano a vicenda da sé, quelle cose che si distruggono reciprocamente. Dal momento che esiste la Provvidenza, è necessario che vi sia anche la legge; mentre le regole e le preghiere sono molto utili a noi uomini. Se venisse abolita la Provvidenza, non solo a nulla più gioverebbero le leggi, ma non potrebbero nemmeno vigilare sulla cosa pubblica e sullo Stato.

Perciò quello che è in nostra potestà, trascina con sé la Provvidenza, e a sua volta la Provvidenza conduce le cose che sono nella nostra potestà. Infatti la nostra volontà rinvigorisce il fato, e viceversa il fato rafforza il libero arbitrio.

Perché se ci congiungiamo a Dio con animo puro e preparato, osservando le leggi, utilizzando la preghiera e accompagnandoci alla prudenza, oltre che prendendoci ovunque cura di tali cose, potremo godere dei beni più grandi; se faremo il contrario, dovremo affrontare grandi dolori. Ma coloro che coltivano la medicina, sono istruiti dall'esperimento. Ebbene, affinché siamo capaci di scegliere fra il bene e il male, liberi e purificati dalla volontà deteriore, dobbiamo soprattutto lasciarci condurre dalla legge, dalla preghiera, dalla ragione e dalle altre cose che conducono a Dio noi, uomini pii e devoti.

Fragmentum XXI.

Sono dette agire per se stesse, quelle cose che permangono nella propria essenza e operazione senza subire alcun cambiamento; e che, senza il minimo cambiamento, sono mosse per il sostentamento di quelli che sono generati. Per questo solamente, che sono ciò che sono, possono produrre qualcosa di diverso da se stesse.

Da ciò consegue che non hanno bisogno della materia, né hanno inizio a partire da un dato momento, né hanno fine in un tempo preciso, e nemmeno hanno bisogno, per esistere, dell'azione di un qualche agente esterno. Tutte queste cose, infatti, si accompagnano all'azione di qualche fattore esterno, per esempio di qualcuno che le costruisca, e altri di un tal genere.

Platone, nel dialogo *Fedro*, afferma che nessuno dei poeti, fino ad oggi, ha mai lodato né mai loderà il luogo celeste (=l'Iperuranio) in modo degno: l'anima non può parlare del proprio luogo originario, mentre sa descrivere magnificamente la bellezza fisica. Ma ha compreso che è un luogo di tale essenza e di tal genere, quale può esserlo solo il Cielo; e ciò possiamo concepire mediante uno sforzo dell'intelletto, a quel modo che siamo soliti dire quando parliamo degli scritti dei poeti. Per esprimerci con linguaggio figurato, potremmo definire il luogo celeste come l'intelletto e il modello ideale del mondo visibile.

Ancora Platone, nelle *Leggi*, mostrando la differenza che passa fra noi uomini e la divina Provvidenza, afferma che Dio governa tutte le cose umane allo stesso tempo della sorte e delle opportunità. Da ciò risulta che attribuisse il mondo dei "celesti" alla Provvidenza pura di Dio, come lui privi di ogni potenzialità e mutazione, sempre perfetti e, perciò, incapaci di sviarsi. Invece, gli esseri che talvolta cadono nell'insensatezza, dotati di ragione e, proprio per questo, capaci della più grande malizia, egli li attribuiva a una sorta di Provvidenza che possiamo dire "mista", formata cioè da un miscuglio di circostanze della sorte (che non dipendono da noi uomini) e da occasioni (che dipendono, in parte almeno, dal nostro volere). È proprio della Provvidenza pura, infatti, manifestare la sua opera prima nella distribuzione di qualunque bene, e conservare le cose che sopraggiungono dalla natura.

L'opera della Provvidenza, invece, appare "materziata" o "mista" laddove crea gli esseri composti, suscettibili di correzione e passibili di pene per le loro colpe: suoi strumenti sono la sorte e l'occasione. Non si deve concludere, in ogni caso, da quanto precede, che il giudizio divino colpisca alcuni uomini con le calamità, altri ne renda prosperi: ma queste cose dipendono dai precedenti meriti di ciascuno. Così come, infatti, il giudizio nella medicina è simile, da parte di coloro che la esercitano, circa le cure da somministrare ai malati e a tutti loro, come è naturale, prescrive i rimedi appropriati, a seconda delle varie malattie: allo stesso modo il merito di quelli che vengono sottoposti al giudizio è diverso nei diversi casi, ed è modificato dal libero arbitrio. Nel nostro caso, infatti, la divina Provvidenza è "mista" perché opera mescolata all'elemento accidentale, la sorte,

L'ordine, poi, si addice agli esseri umani, e porta con sé l'opportunità della espiazione; quanto alla sorte, essa, unita alla divina Provvidenza, produce quello che si dice il "fato": mettendo bene in chiaro che la "sorte" ("fortuna", buona o cattiva) deriva dalla volontà dell'uomo; mentre dal divino giudice viene l'occasione. E veramente, è proprio dell'arte di curare la facoltà di definire la maniera dell'intervento; degli uomini essere così indeboliti, da rendersi necessaria un'amputazione, o una cauterizzazione, o qualche altra cura dolorosa.

In questi termini si esprime Platone nella sua filosofia, circa la natura umana, il fato e la Provvidenza che tutti ci governa.

Fragmentum XXII.

Platone, dice Ierocle, pone una differenza fondamentale tra il filosofo e l'innamorato; e, sebbene li si possa considerare entrambi ugualmente degni di rispetto, senza dubbio colui che si dedica alla

filosofia, dedito alla contemplazione disinteressata, si astiene da ogni altro desiderio, dedicandosi all'esercizio delle pure virtù: così che, alla fine, può liberarsi perfettamente (= dalla materia e dall'accidentale), come afferma nel suo dialogo *Teeteto*. Per questo, Platone può essere considerato il tipo assoluto e perfetto del filosofo. Da lui, in verità, è chiamato "filosofo amatorio" colui che, insieme alla filosofia, ama anche i figli, è formato nell'onestà e nel culto della divinità proprio a motivo di essa, e che ha raggiunto la pratica dei beni spirituali, colui che accompagna la partecipazione ai pubblici affari con l'educazione dei figli. Quello che si dice nella *Repubblica* di Platone, che i filosofi devono governare gli Stati per poter estirpare, una buona volta, i loro mali, né mai uno Stato sarà florido se non imiterà il modello divino, queste cose lo dimostrano.

La ragione di questa descrizione e di questa definizione è che, appunto, una volta preso il governo dello Stato dai filosofi, in primo luogo questi renderanno i costumi dei cittadini come tavolette di cera immacolata; dopo di che, essi dipingeranno l'aspetto dello Stato. Poi, terminato ciò, mostreranno spesso e ovunque il massimo rispetto verso tutto ciò che è giusto e onesto per natura; e lo stesso faranno nei confronti di quella rassomiglianza al modello divino, che è insita negli uomini come un riflesso, secondo quanto dice lo stesso Omero, e che certuni cancellano, altri biasimano perché rende i mortali cari a Dio sopra ogni cosa.

Tale è il "pittore dello Stato", un amante-con-la-filosofia, che è rivolto contemporaneamente alla speculazione e alla cosa pubblica e alla passione per i propri figli, in modo da far risplendere in essi ciò che è onesto, e per loro sia la guida di gran lunga maggiore e più importante, come un maestro del modo di sentire e di pensare.

Perché colui che, servendosi della sola intelligenza, prende parte alle cose degli uomini, disprezzandole moderatamente (= dirigendosi verso un bene trascendente e non puramente materiale), pratica perfettamente la filosofia, cioè senza sforzo, separato dalla materia, e si rafforza senza ciarlatanerie. Infatti la sensibilità, congiunta alla facoltà intellettuale, aspira ad affascinare e piegare la ragione, in modo che ciò che è congiunto alla materia [= l'essere umano] stimi buono ciò che gli è proprio. In verità, colui che sa governare i sensi per mezzo dell'intelligenza, quello appunto (Ierocle) chiama "amante-dei-figli-con-la-filosofia", e la sua intelligenza sarà rivolta alla custodia della contemplazione e a baluardo di essa, affinché non s'inganni operando con i sensi. Egli ama dipingere le sue rappresentazioni mentali sia nella sfera pubblica - quella della politica - sia nella sfera privata - quella della coscienza -, imprimendo una direzione ai costumi degli altri uomini, fino a quando possa far sì che, amando Dio, anch'essi divengano pii.

Ciò che il pittore ha intravisto nell'immagine, avvalendosi del modello divino, quello si accinge a realizzare per gli altri. Non diversamente, ciò che è inferiore per la mente del filosofo, sebbene appaia superiore alla natura umana, quello antepone al suo vantaggio privato (= cioè il bene terreno comune, per lui poco importante). E questa è certo la principale differenza che passa tra il filosofo e colui che ama: il filosofo si cura poco o nulla delle faccende puramente umane; colui che ama, invece, trattando gli affari dei vari parenti, è benefico nei loro riguardi. Tuttavia, poiché entrambi sono ugualmente seguaci della filosofia, si possono ritenere pari nel grado di perfezione, innalzati al di sopra degli altri nello stesso tempo; e parimenti degni di salire al Cielo.

[Traduzione di Francesco Lamendola]